

価値志向と社会福祉

場知賀 礼 文

(佛教大学社会学部助教)

I 序 文

組織化された社会福祉は、産業社会における新しい現象の一つである。社会福祉の歴史はすいぶん長いが、その社会的組織化が始まったのは前世紀のことにすぎない(Dolgoff; Feldstein, 1980, 27-60)。歴史的に最も明らかな変化は、人間関係における変化である。昔は社会生活の範囲が人口のかなり小さな区域に限られており、そこでは人々は今よりもっと意識的に相互に依存し合っていた。しかし、産業化と都市化が進むにつれて社会生活の範囲は大いに拡大し、それにもなって人々の相互依存が難しくなってきた。このような状況の中で、社会保

障と社会福祉を制度化しようという要求が生まれたのである。

社会福祉は現代社会の一つの現象であるが、社会福祉はいまだ理論と実践の両面において多くの問題を有している。さて、この小論の研究課題は、社会における諸価値と社会福祉の制度化との関係を探ることにある。同時にその狙いは、特に西洋と日本の価値志向についての比較文化的・社会学的研究をこころみるものである。

しかしこの問題は極めて大きい。第一に、社会学理論の問題が挙げられる。その問題は社会学理論において価値志向に関して頼れる理論がないことである。価値に関して次の見解を見ることにしよう。「価値志向は、文化、

社会とその制度、パーソナリティに由来するもの」であり、また「価値志向の諸結果は、社会学者が研究し理解しようとするほとんどすべての現象から明らかになるはずである」(M. Rokeach, 1983, 3) が、「諸々の社会科学の持つ欠点の一つは、信仰と価値を十分にとりあげず、文化的先入観を検討するための批判的方法論を確立できなかった」ことである (M. Douglas, 1982, 2)。

価値の領域が十分に研究されなかった理由は、一般的に言えば、社会現象の問題の多様性と、社会学において別の考察や観点が支配的になったことに関係している⁽¹⁾。さらに、他の理由は価値のもつ潜在性と流動性に関係し、社会科学自体の性格にも関係している。即ち、本質的な理由は社会学における客観性と「価値自由」にも負うところがある。ある学者が述べたように「社会学者は最近まで、社会改革の観点から社会問題を研究するのを避けてきた。なぜならば、彼らは熱心な空想的社会改革論者と思われたくないからであり、また、価値の研究分野に付きものの非科学的価値判断によって、最近得られた科学的客観性のイメージを傷つけたくないからでもあ

る (George ; Wilding, 1976, 2)。

社会学者は自分の研究に主観的価値判断を入れてはならないのは、当然の方法論的要件だが、方法論的考察の結果を妨げているという奥深いアイロニーが生じているとも思われる。福祉の問題は一般的に見て、社会学者には難しい分野だといえる。なぜならば、社会福祉は特に価値とその遂行とに関係しているからである。よって社会福祉を考察する場合、価値と真向から取り組む必要がある。ところで、M・ウェーバーが大いに主張したように、社会学における最も主要な目標が社会現象の理解であることを忘れてはならない。さらに、社会学が社会現象を対象にするとと言っても科学として成立するためには、社会学は普遍的知識を生み出さなければならない。要するにここでは、社会、文化、パーソナリティにおける価値機能に関するたよれる知識を見出さなければならぬのである。

したがって、この社会学的課題の問題は、主に諸価値と社会現象との関係の問題であり、それこそが当研究のテーマである。社会福祉学のある学者は次のように述べ

ている。「社会が創造し運営する社会福祉制度は、その社会に内在している社会的価値の直接的な結果である。

その価値は、表現されざる明白かつ常識的な真理であると理解される。しかもその価値は、社会福祉を完全にうらづける根拠にもなる」(Dolgoff; Feldstein, 1980, 19-20)。

このように述べる学者は、前述の価値と社会現象との関係に注意を引こうとしているわけであるが、この種の見解は単なる一般の見解にすぎない。他の学者はこの見解を受け入れず、現行の政策にはその包括的理論がないことを指摘する。つまり、明確な価値体系がないのである。このことは、スウェーデン、ニュージーランド、インズ (W. Robson, 1976, 11-12, 82) 及び、福祉国家とみなされているアメリカ合衆国、イギリスなどの諸国も同様である (Kronhjerg, 1978, 1)。このような訳で、かわる価値が何であるか、その価値はいかなる機能をもつものか、そして他に考慮すべきものが何であるのか、それは全く不明である。

第二に、課題自体の問題性であるが、社会福祉に関する

包括的理論が皆無なことである。この理論の不在は、社会福祉を定義づける際のコンセンサスに大いに影響する。どの定義を下すかが問題であるが、社会福祉には少なくとも三種類の定義が考えられる。最も狭い意味では、社会福祉は「貧困や苦痛などの軽減を明確に目指した公的あるいは任意的な非営利的社会機能」(Dolgoff; Feldstein, 1980, 91)と定義づけられている。この定義づけがいかに狭いとはいえ、何千万人という人口を考えれば、貧しい人、病気または障害で仕事ができない人、老人等の割合はかなりなものである。より広い意味では、社会福祉は「人間の社会的機能を高めたり維持したりするための諸々の社会的干渉」(Dolgoff; Feldstein, 1980, 94)と定義づけられる。論理的に言えば、福祉は社会全体の幸福を増進するための諸々の活動となる。社会福祉をできるだけ明確に定義づけるために、これらの学者は、教育、医療、治安、消防などの社会的サービスのよいうな、既に定義の明らかな社会的活動を定義づけの対象から外している。最も広義の考え方は、福祉の範囲を無限とする福祉社会である。それは社会保障と福祉サービ

スばかりではなく、環境、教育、そして政治的・経済的な不平等の原因を減らすための政府機関と民間機関との再組織化をも含むものである。この福祉の見方は、義務と権利の両方を内包し、社会関係の改善と公共心の再認識を必要とする (W. Robson, 1976, 174-9)。この見方は確かに理想的な筋書きではあるが、もし福祉の範囲が無限になるとすれば、その問題も無限になるであろう。

さらにまた、社会福祉の観念論的側面に注意を払うと、課題の問題性が痛感される。言い換えれば、社会福祉の定義は社会学者が唱える社会の理論を反映し、実際には社会政策は経済理論や政治理論を反映しがちである。より一般的に言えば、よく知られているように、社会学的機能主義は現状を支持するのである。この観点からすれば、社会問題は社会解体と社会逸脱の問題に見なされがちであり、社会政策自体は経済成長を促す機能要件の一つとなる。機能理論はコンセンサスと安定性と統合に焦点を当てる。一方、マルクス主義者の立脚する社会学理論は、階級関係と階級闘争を中心課題とする。マルクス主義者にとって階級闘争は階級関係の結果であると同

時に、社会関係を改善する手段でもある。したがって、彼らにとって社会政策は本質的には政治的問題なのである (George; Wilding, 1976, 1-20)。この観念論的観点からすれば、社会福祉というものは社会学理論自体と社会組織とを直接的に包含している。したがって、社会政策は人々の仕事と生活のあり方に直接的に関わってくるであろう。この結合した問題性は、全く厄介な代物である。

この小論における第三の問題は、比較文化的観点にある。この問題は当の研究課題の範囲に関わっているもので、十分慎重にならなければいけない。しかし、比較的文化的観点は有益なものとなる。なぜならば、西洋と日本の両文化における個人的経験を基に結論を引き出せることを私は望んでおり、また、比較文化的立場に立つて正当に一般化できる機会に大いに恵まれているからである。

Ⅱ 西洋の価値志向

アメリカ文化に対する R・ベラーの見解を皮切りに、

西洋における一般的な人間の価値志向について簡単に述べてみたい。アメリカ文化の二大潮流は聖書に基づく宗教と功利的個人主義であるとベラーは述べている。新世界の植民者は、当初から自分たちのことを宗教上「神の新イスラエル」、つまり神の民とみなしてきた。今でさえも「我々は神を信ずる」という文句が、アメリカの貨幣に刻印されたり印刷されたりしている。功利的個人主義に関して言えば、それは古代ギリシャ哲学の懷疑主義的・快樂主義的要素に根ざしているとされ、そしてそれは初期の西洋思想、特にアメリカのプラグマティズムの中でさらに進展を見た。功利的伝統の支柱は利害的関心であり、それは中立的な国家における利己主義として極めて重要視された。しかもこの観点の中心的価値は自由であり、それは自己目的を追求する自由であった（ベラーⅠ、一九七六、三三四―七）。

ベラーの意図は、一九六〇年代以降のカウンターカルチャーの初期における価値志向の変化を研究することであった。当の研究に間接的に関わっているベラーの論証の一つは、アメリカ文化の二大潮流が互いに幾分矛盾し

緊張し合っていることであつた。しかし、この論証はあまり説明的価値をもつてはいなかつた。なぜならば、諸価値は自らは相互に作用し合うことはないからである。自明のことであるが、完全に調和のとれた価値を作り上げることは人間には無理である。いつてみれば、聖書に基づく宗教やその他の宗教は、信仰と価値とを完全に調和させたものではないのである。極端な矛盾が取り除かれて、せいぜい相互関係性が見られるくらいであろう。

次にユダヤ教・キリスト教的遺産に着目してみよう。その遺産の最も重要な特徴は、一神教であることと、神による創造を信じていることである。人間は神のかたちのごとく創られたため、人類はあらゆる創造物の頂点に立った。人間は一人残らず神の子とされた。これがすべての人間を尊厳する宗教的基盤である。このことは今なおキリスト教の教会で大いに強調されている。しかし、神による創造は完全ではなかつた。聖書の物語は罪の落下とその罰へと続く。それ以来すべての男女は生まれながらの罪人となつたのである。その後、地上のすべての人々の中からイスラエル人がヤハウェの選民となる。そ

れにもかかわらず、イスラエル人の宗教的歴史は繰り返して起る罪の歴史であると同時に、救済の歴史でもある。その宗教の主要な点は律法を遵守することであり、それについては言うまでもなく十戒が有名である。しかし、それには時には多くの教訓が付け加えられた。十戒のほとんどは道徳的性格を帯びており、人間関係と関わっている。これに関連する道徳的態度は聖書の初期の巻に表明されてきた。裁きに際して貧しい者も力ある者も平等に取り扱うことを要求し（レビ記・一九、一五）、他国人でも愛さなければならないと繰り返して述べられている（レビ記・一九、九・三四・申命記一〇、一九）。畑で残ったものは他国人と貧しい者に取らせなければならぬ（申命記・二四、一九―二二）。明確に望まれているのは、「そうすれば、あなたがたのうちに貧しい者はなくなるであろう」（申命記・一五、四）ということである。さらに、予言者たちはしばしば公平な要求を強調した。特にイエスは十戒の要約者として、神への愛と隣人への愛を力説した。イエスは空腹な者、渇いた者、他国人、病める者、そして捕らわれ人に対して慈悲をもつ

て接することを最後の審判の基準とすることを説いた。

以上は社会福祉に適用できそうないくつかの教訓に触れたものであり、ユダヤ教・キリスト教的宗教の伝統についての単なるスケッチにすぎない。この研究にとって、二つの意味を与えるだけで十分である。第一に、聖書の信念は相互関係のある一つのものに思えるが、そのいくつかの要素は互いに緊張し合っているので調和した一組の信念とはいえない。具体的に言えば、人間は創造物の頂点に立つものだが、同時に罪人でもある。すべての人間は神の子であるが、イスラエル人だけがヤハウェの選民である。罪は必ず罰を招くと信じられているが、悔い改めは神の新たな恵みをもたらす。罪はまた災難でもあり、人間の自由のしるしでもある。なぜならば、人間は天地の創造者との関係において自由とされており、人間は罪を犯すことで創造者を無視することができるからである。原罪の後には罪は避けられないが、それでも人間は罪への責を負っているのである。人間の側から言えば、聖書の信念は自然と人間に対する見方であり、宗教的解釈でもある。そしてその信念は個別的に集合的に、

人間の強さと弱さを表している。一言で言えば、これらの信念は人間の尊厳と無価値に関わっており、そこに信念において完全に調和した体系が不可能である理由を見つけ出せるかもしれない。つまり人間は未完成の存在であるから、自己の尊厳を自分で創造しなければならぬ。

第二の意味は、西洋の価値を構成する種々の要素が聖書のような原典から発見することができるということである。例えば、西洋文明の個人主義についていえば、西洋文明は古代ギリシャ哲学から発生したとするベラーの説を否定しはしないが、強い自我意識と個人的自由の追求は、人間の尊厳に対する聖書の信念と人間の自己に対する道徳的責任感から同時に発生したのかもしれない。

逆にいうと、聖書の求める愛他主義は必ずしも個人主義の発達を妨げるものではない。個人主義も愛他主義も、そのどちらも聖書の信念によってうらづけられるし、また同時に愛他主義と個人主義はその信念によって防がれる。一方、M・ウェーバーがバビロン幽囚以後のユダヤ教の問題について指摘したように、社会における否定的

態度は、宗教的排他性をもつ聖書のある観点から導かれる。M・ウェーバーによれば、バビロンに幽囚された古代イスラエル人は、食物や儀式や結婚に関して極めて排他性を強化した。これは、バビロン人からの影響を払い退け、ヤハウェ信仰の純粋さを保つためであった。さらに、この宗教的排他主義は経済的取引において二重の基準をもたらしした。その一つはユダヤ教徒からの高利取り立てを禁じ、他の一つは異教徒からの高利取り立てを許したのである（ウェーバー、一九六七、三三六―三五）。

ウェーバーはまた、古代ユダヤ教が西洋文明の合理的態度に大いに貢献してきたことを説いている。彼によれば、神が人間と同じ姿をしているという考え方から、神に人間的で合理的な動機づけを与えたので、この考え方は人々に容易に受け入れられた（M・ウェーバー、一九六七、二二四、二三三、二三七）。聖書では神は自然現象や歴史の中に姿を現したが、自然も歴史も彼の創造物だから、そのような形をとってその姿を明らかにしたのである。世界は神によって創造されたものであるとされているので、世界は神自身とは関係がなかった。他の宗

教にみられるように、世界を神妙なものの、あるいは神の一部分、と解釈することにより、呪術的思考や占いが強調された。この思想は、自然を利用したり試したりする世界に対する合理的態度を妨げることになった。世界に対する宗教的見方を信じなくなった人々にとって世俗化された世界だけが取り残されたことは明らかである。しかし興味深いことに、その世俗化のルーツは聖書自体の中にあるのである。⁽²⁾ ウェーバーはさらにまた、合理的神学が人間の権威を借りずに合理的倫理を生み出したと述べている。イスラエルの民衆の信心は、エジプトとメソポタミアの民衆の信心に似ていたが、いくつかの十戒と法集によって合理化され体系化されていた点でそれらとは大いに異なっていた。この合理化から、後のキリスト教思想の普遍的傾向が生じるのである。

ここで結論として私は、西洋の価値志向がユダヤ教的・キリスト教的伝統から多くの染色体を取り入れたことを主張したい。そして、キリスト教がその歴史である二〇〇〇年もの間西洋において支配的な宗教であったことで、その染色体はさらに増えた。ここで極めて重要な

ことは、キリスト教が西洋の宗教として疑いもなく支配的であったことが、教派の分断にもかかわらず、その諸価値をヒエラルヒーの最高位に押し上げたことである。しかし、宗教に結びついた諸価値の最上権を強調するのは、西洋思想の哲学的発展と社会科学におけるその後の発展を否定することではない。

したがって私は、西洋における伝統的な主要価値は次のような信念であると仮定する。(1)すべての人間の基本的尊厳、(2)すべての人間の平等、(3)享受されるべき人生への信念、(4)人間自身から生まれ出る悪の存在、(5)自己達成と、相互愛の実現のための家族に対する宗教的正当化、(6)正義の必要性、(7)人格の大いなる尊重、(8)貧困などにおける人々への同情、(9)人生設計を実現させるための仕事の必要性、(10)あらゆるもののアルファでありオーメガである超越的神とされる、慈悲に満ちた大いなる力。

現代の西洋社会における主要な諸価値が実際は何であるかは、また別の問題である。そこには個人的な自律、自由、自己実現への強い信念の傾向があるように思われ

る。しかもそれは、人生の個人的享受と切り離せない積極的な仕事の倫理を必要としている（D・ベル、一九七六）。また社会的・個人的進歩の信念は、現代の資本主義社会において、ますます人間がもつべき権利の一つとされている（P・バーガー、一九八六）。大小両極端の変化は、おそらく家族と社会生活（平等、正義等々）にそれぞれ関係している価値に見られるであらう。とにかく、これらの価値はあらゆる西洋文化の核心を成しているのであるが、人々はすべて同様にその価値を享受しているわけではない。言い換えれば、価値は人と状況によって違った意味をもっているのである⁽³⁾。

Ⅲ 伝統的日本の価値志向

ユダヤ教・キリスト教的価値志向は、一組の価値としてはそれほどむずかしくはない。日本の宗教的伝統についても、いくつかの宗教の流れがあったとしても、同じことがいえる。

宗教上で極めて発達したのは、仏教の思想である。仏教の最も中心を成す信念は、存在の普遍的な法則である

「ダルマ」である。それは、「あらゆる現象は何かによって起こる」というのがそれである。「法」は自然と宇宙における因果関係の不変的論理を表わしている。それは森羅万象の存在の法則なので、人間を含むあらゆる「もの」は「法」であり、人間については十二縁起が説かれている。その第一は「無明」であり、そこから第二の人間の「行」が生じ、それが第三の人間の「識」を規定する等々と続いていって、最後の因果関係は「生」と「死」である。これは哲学的に説いたものであるが、より宗教的に表現すれば、四諦八正道となる。それはつぎのようなものである。(1)この世では一切皆苦であり、(2)その原因は欲である。(3)救いを求めるには欲を捨てなければならぬ、(4)それは正見、正思惟、正語、正業、正命などをとおしてこそ可能である（水野弘元、一九七二、一六六―七四、一八〇―七）。ここでさらに重要なのは、日本の日常生活でよく引き合いに出される「法」の二つの性格である。この二つの性格とは、諸行無常と諸法無我である。言い換えれば、この世のものはすべて常に移り変わっていて、何ものも独立してはありえないというこ

とである。何ものも実体をもたず、つまり「我」をもっていないのである（水野、一九七二、一四三―一五二）。

仏教が宗教として目指すものは、悟りであり、人生と世界が一体いかなるものなのかを理解しようとするところである。真実は人間にとつてのみの真実ではない。「悟り」はこれまで種々の角度から解釈されており、極めて精神的で厭世的な解釈もあれば、「悟り」は迷いと大して違わないとするものまである。実際、日本の仏教はいくつかの様相をもっていて多くの枝をもつ大木のように成長した。否むしろ、仏教は竹のように成長したといえよう。竹はそれぞれ独立した幹と葉をもってはいるが目で見えない根が互いにかみあっている。

日本の仏教で最も代表的なのは、法然が一二世紀に創始した浄土宗であろう。一五歳で京都の東にある比叡山の天台宗に入門して以来、座禅と仏教哲学の修行を積んだ法然ではあったが、四三歳にして彼はその有名な仏教の本山を去った。「念仏仏教」の新しい道に一身を捧げるためである。それは、阿弥陀の聖なる名を衷心から繰り返し唱えることで、阿弥陀を信仰するだけの仏教であ

った。そうすることによって人々は苦から救われ、死の直後に浄土で生まれ変わるものと信じられた。浄土宗はそれ以来、永遠の仏で阿弥陀の無限の慈悲による救いを説いてきた。阿弥陀という言葉の原義は、「無量光」あるいは「無量寿」である。

このように、浄土宗では生命についての観念が中心となっている。生きるということは、人間の意志によって生きるというよりも、むしろ生命に支えられ導かれることである。したがって、永遠の生命である阿弥陀とその慈悲に素直にすがるのは、極めて当然のことなのである。浄土真宗を創始した親鸞は一時は法然の弟子であったが、やはり法然と同様な理解に達した。そして、彼はとりわけ「悪人正機」を説いて慈悲をさらに強調したのである。そうした思想からみれば、阿弥陀を信仰して生きるということは仲間と分かち合える幸福であるといえるのである（柴田善守、一九八五、九六―一〇二）。

このように永遠なる仏の慈悲に敬虔にすがるとは、決して新しいものではなかった。それは、観音信仰というかたちで中国から伝来した初期の日本の仏教（⁴）に既にあ

った。観音という言葉は観世音の略称で、「世界におけるあらゆるものを見ること」を意味する。そして観音は、困っている人々や救いを祈る人々を、さまざまな姿に化身して救う菩薩である（村上重良、一九七八、一〇六—九）。

浄土宗が日本における典型的な宗教とされているのは、それが庶民の宗教になったからであろう。その主要な理由は、浄土宗が哲学理論の知識や座禅や修行を求めなかったことにある。

日本のあらゆる仏教に共通している特徴は祖先崇拜であるが、それはもともと仏教とは関係がなかった。これは神道のもつ霊の信仰、つまり死霊の信仰への適応の現れであった。神道では人間はその生命を「神」として奉られ祖先から授けられたとされている。人間は死ぬと、神になる運命にあり、死者は神道の言葉では「霊人」と呼ばれ、仏教の用語では「仏」と呼ばれる。神道における人間の義務は、祖先が始めた職業を続けることと、この世に生きている限り祖先を奉ることにより自分の生命を祖先に感謝することである（小野祖教、一九六二、一

〇二—四）。人間はまた、自分の行いの責を祖先に対して負うものとされるが、第一の義務は定められた時に定められた周期で、約三〇年間は供養を行うことである。これは「子孫の欠かさるべき義務であり、また一家の繁栄と幸福を祖先に保障してもらうための手段である」（森岡清美、一九七五、八九）。この義務はよく知られているように、命日における法事と夏季の盆と春秋の彼岸に親族の墓参りをする日本の慣習の源になっている。

以上のように、神道と仏教の深い浸透が日本人特有の宗教心を形づくっていることがわかる。神道の祖先崇拜の起りについて一言付け加えると、原始的な神道には霊信仰と祖先崇拜の二つの系列があったと考えられる。その一つは親族関係に密着した「氏神」型祖先崇拜であり、他の一つはシャーマニズムから起こった「人神」型祖先崇拜である。この二つの型は一体化してしまい、今日では通常、氏神と呼ばれている。しかし実際には、今日ある神社の八割以上が、もともとシャーマニズムに属していた神を祭っているのである（堀一郎、一九六八、三〇—三七）。

以上の祖先崇拜を見てみると、「イエ」の社会的重要性が容易に理解されよう。「イエ」は「日本社会に浸透している」一つ概念である（中根千枝、一九七〇、四）。日本では家族の絆が宗教的に強化されたので、家族の意識は一般に個人的意識よりも強いものと思われる。例えば、近年になっても家族心中が減っていないことでもそれは明らかである（Sugiyama, 1976, 196-7）。しかし、「イエ」はまた姻戚の者が実の家族として受け入れられ扱われる社会集団をも意味する。（同様に、結婚して他家の籍に入った子は、その他家を自分の親族関係の中心にしてしまうのである）。このことはもし男子が生まれなかったり、あるいは子供が一人もできなかった場合には、家の継承は養子縁組みによって保証されることもある。したがって、日本における親族関係というもの、社会集団にまで拡大解釈された相対的概念なのである。自分の勤める会社は、しばしば「内の会社」と表現される。日本の会社が家族的なのは、雇い主に対して完全な忠誠心が要求され、その代り社員は退職するまでも個人の生活を保障してもらえらる。なぜならば、日本で

はいまだに終身雇用制が優勢だからである。⁽⁵⁾ また後述するが、日本人の友人の範囲は、会社内の友人関係に限られていることが多い。

一般的に言って、社会と家族構造の形成に有力な影響を与えたのは、儒教である。江戸時代の支配階級は彼らの倫理の基準として、また階級構造全体の基本原理として儒教を意識的に採り入れた。要約すると、儒教思想の中心を成すのは、社会におけるあらゆる人間の地位が天命によるものだとする考え方である。つまり、運命と使命は天命に任されているのである。儒教は明らかに社会秩序の維持を意図し、天子には仁政を、被支配者には忠誠心を要求した。もし天子がその領土を安定させることができなかったとしたら、その権力の座は他の者に取って替わられたことであろう。同時に儒者にとって重きを成しているものは、個人の生まれた家族である。そこでは子供は常に親に対して感謝の念をもち、孝でもってそれを示さなければならぬ。さらに、目上の者を尊敬することは儒教にとって当然の帰結である（柴田善守、一九八五、一〇一—八）。

以上のように、儒教の観点は、祖先崇拜を強化するのに役立ったといえる。まして日本社会のタテ構造の強化についてはなおさらのことである。しかしこのことによつて、社会組織が宗教的規模をもっていたとは言えない。その逆である。宗教を成り立たせる根本原理の正当化を除いては、儒教の宗教的側面は無視された。徳川の將軍たちによる日本の統一以来、社会組織はより合理的になり、より厳格なものになった。この合理性は相変わらず失なわれていないが、今日の社会構造はもろろん昔と全く異なったものである。今の日本における社会移動は西洋のそれに匹敵するが、厳格な格づけは一層はつきりと目立っている。中根千枝が論じているように、ヒエラルヒー指向は日本社会を動かす原理であり、それが社会的・組織的生活において複雑な格づけの体系を成している（中根千枝、一九七〇、一三—四〇）。会社への入社年度が先任権の出発点であるの言うまでもないが、同時にそれは地位を決定するための単純かつ基本的な境界線でもある。さらに精細な地位の基準は、学歴であり（成績はそれほど重視されない）、大学を出た者の場合

には出身大学のランク（非公式）がその基準となる。もし、西洋社会のように、社会生活が平等原理によつて導かれるならば、日常的交際における差異の意識はなくなり、人々は平等に付き合えることだろう。もしこれが不可能ならば、社会的地位が明らかに異なる人たちの間では、必要がない限り交際はしないであろう。仕事を離れるとなおさらのことである。一方、タテ社会では同じ組織内の者どうしが各々の役割の範囲内で関係をもつことになるのであるが、いずれも自分の地位を意識的に固守しているのである。両者の態度の違いは言葉使いに極めて濃厚に現れる。なぜならば、部下は上司との関係において敬語を使わなければならないからである。中根が述べているように、「格づけを意識しなかったとしたら、社会生活はうまく成り立たない。なにしろランクは日本人の生活の基準なのだから」（中根千枝、一九七〇、三一）。他にもさまざまな違いがある。例えば、会議での席順、発言の頻度と発言の重み、上司の提案に対して部下に許される反応、等である。

日本ではタテ社会の方向づけが社会生活を左右してお

り、特に大企業において顕著である。この方向づけの一般的な重要性は、その統合機能であり、それは日本人の集団意識のもとになっていると私は考えている。この集団意識は周知のように、日本人のパーソナリティと社会生活の性格に大いにかかわるのである。なぜならば、それが直接的に日本人の価値志向に関わっているからである。

日本人の集団思考と行動様式は集団主義と呼ばれ、それは次のように説明することができる。「(1)日本人の集団主義は人間的要素とでもいえるものを尊重するものである。なぜならば、個人的な、時によっては感情的な人間関係が組織の一部を成しているからである。(2)集団に対する達成と寄与の価値が重んじられる。これは(1)と相俟って所属の意識を作り上げる。(3)調和と強力と連帯が重んじられる。(4)日本人の性格はまた、以心伝的な機能と意志疎通であり、それが権利と義務の境目に幾分余裕を残している。したがって、その性格は権限と責任の点で、ある程度のあいまいさを許していることである。」(倉橋：Baptist、一九八一、七)。

この説明は言うまでもなく、集団思考に内在する価値志向を明らかにするためのものである。項目(4)の一部を除き、主にその肯定的側面について触れた。ここで、その価値志向の限界と考えられうる否定的側面について少々言及してみるのも役に立つかもしれない。集団の和というものは、まさに日本人の理想であり、日本文化を扱った文献で大いに語られている。ところが、現実と理想との間の隔たりが広く、その理想を実現するのは、海を波のないものにするようなことである。日本の場合それぞれのポジションに附着した権威と権威との間が安定しておれば、その権威構造には和があるといわれる。というのは、前述したように、日本ではヒエラルヒーと格づけが極めて重視されているからである。日本において権威は集団と組織の構造の至るところに拡散し、ちであるが、それはまた一個人に集中することもある。日本では中心的立場にいる権威は平均よりも強い場合、下位の人は服従的になりすぎるくらいがあり、「甘え」(土居健郎、『甘えの構造』)やお世辞などに夢中になることもある。もし中心的立場にいる権威が平均よりも弱

いならば、集団あるいは小集団の誰かが権力をふるおうとするであろう。しかし、これは他の者からは受け入れられず、争いの元になるであろう。

日本人の価値志向に関してもう一つ重要なのは、仕事倫理である。仕事倫理は宗教的要素と非宗教的要素とが結び付くことよって進展してきた、と私はみたい。ここで当然考えなければならぬ宗教的要素は、業という仏教の合理的思想である。これは一般に「自業自得」という諺で表現される。さらに重要なことだが、仏教における悟りという精神的目標は、厳密に言えば、自力によってたどりつくべき目標である。自分でそうすることと力の限り努力するということを必要とするのは禅に極めて特徴的であるが、修行は禅に限られたものではない。この思考は日本文化全般に浸透している。力という概念は、文化のいくつかの分野に見受けられるが、ここでは触れないことにする。その思考はしばしば、「頑張る」という言葉で言い表わされる。その言葉は友人や目上の人が相手を激励するときに多く使われるし、スポーツや仕事や家庭生活などで努力することを自ら宣言するとき

にもよく使われる。

「人事を尽くして天命を待つ」というのも日本ではよく耳にする諺である。この言葉は仕事倫理が儒教によって補強されていることを示している。仕事倫理を意義深く補強することは、明らかに日本人の「イエ」の精神から生じている。先祖の仕事を継続することは、ある程度宗教的な要求であると先に述べた。含蓄のある要求は家系を維持するためにも、繁栄を求めて働くためにも必要なのである。もし子供が生まれなくて子孫の系が絶たれたならば、この家族にとって先祖崇拜も終焉してしまふ。これは恐るべき結果であろう。同様に、もし繁栄を求めて働かなかったとしたら、その家系もやはり危機にさらされるにちがいない。これらの要求は、主に直系家族の長男に適用されるのであるが、暗に他の子供にも適用されている。最後にいま一つ重要なことを述べるが、十分に統合されたタテの人間関係は、一生懸命働くための強力な刺激となる。仕事における契約上の人間関係においては義務だけでなく権利も同じく重んじられるので、人々は実際自分の仕事を自分に与えられた義務の範

囲のそれしかない。終身雇用制の会社では、上下の地位の者どうしがある程度感情を取り入れる場合、上司は部下に対して優位に圧力をかけることができるし、部下は上司の機嫌取りにあくせくする。しかし、こうしたことは、結果的に良い仕事を生み出すものにもなっている。

日本の伝統的諸価値を要約して列挙する前に、もう一つの重要な観点である自然への愛情について述べる必要がある。その第一の宗教的源泉は、神道に見出せるにちがいない。なぜなら、神道は先祖崇拜以上のものを意味しており、その主要な背景は自然崇拜である。しかしここで重要なのは、日本では自然自体が自然に対する宗教的感情を育み、自然を愛するのに好都合だったということである。早く開かれた日本の南部と中央の地方は四季をもった穏やかな気候で、特に南部では冬が短かった。海と山の風景はどこでも似かよっていたが、それでも変化に富んでいた。平野と盆地は肥沃な大地に恵まれ、近海はどこも魚が豊富であった。さらに、食肉動物がほとんどいなかったことも、自然に対する日本人の温和な姿勢に一役買っていた（鈴木大拙、一九七三、三三二）。

自然崇拜に関する限り、多くの神社が自然公園と同じほど建立されていることは別にしても、神道では樹木崇拜が多く行われた。同じく、岩や洞穴、山などは神の住居とされ、祠はたいいていその頂に見受けられる。一風変わった形をしたいくつかの山々は神聖とされ、奈良県の三輪山のように崇拜の対象にさえなったものもある（小野、祖教一九六九、九七一—〇一）。神道には人の手になる主だった神の像がない。したがって神の姿は見えないので、神社に参詣する人はその空虚な中心から自然へと心が導かれて散策し、そこで古い大木とか奇妙な形の岩などの珍しい自然物に頼っているかのようにみえる。いずれにせよ、神道は自然の中に神秘の要素を導入し維持してきたと思われる。その要素は、通常の自然の温和な性質と、ときたま陸海に起こる地震や台風の折りに放出される恐ろしい力との高度の対照において容易に感じられる。

自然への愛情を大いに高揚し洗練したのが禅宗であることもよく知られている。宇宙を自分の中に吸収することとで宇宙的自我を実現させるのが禅の目指すところであ

るから、禅は自然を重んじることを運命づけられていた。禅が和歌に示した関心、禅が茶道の美学に及ぼした影響、そして禅が具現した庭園は、いずれも有名である（姉崎正治、一九七五、二〇八—一九、二一九—二二四—二八）。

日本人のもつ主要な伝統的諸価値は、次のものと思われる。(1)人間の生命を超越した、神秘的生命への信念、(2)すべての存在物の相互依存と、人間の存在の究極的無常観という信念、(3)現実の家族を大きく超越した、宗教的に正当化された家族関係、(4)権威の尊重、(5)頼りにする集団への貢献として、また個人的美徳としての仕事の評価、(6)人間形成の必要性への信念、(7)集団における人間関係の和という観念、(8)自分の行動に対する責任と集団内での高度の責任、(9)人間が調和して生きるべき自然への高い関心、(10)宗教をもつもたざるを問わず、個人と社会とに一般に有益である宗教の尊重。

西洋における主要価値の場合と同様、ここで付け加えなければならないのは、日本の価値志向も変化しているということである。かなりの変化が仕事上の倫理に見ら

れるよう。戦前の日本では仕事を評価することは当然のことだったが、今では余暇が大いに正当化されている（倉橋：Baptist、一九八一、八）。しかし、もしタテ社会の人間関係が維持されるならば、急激な変化は起こらず、しばらくは現在のままの状態が続くであろう。次のように述べる学者もいる。「もし世代間のギャップがまさに文化変動の前兆だとすれば、日本は、集合主義・相互依存・上下関係・感入・感情重視・内省・無私の伝統的複合体から離れて、個性・自律・平等・合理性・攻撃・自己主張の複合体の上に成り立つ西洋のモデルへと移行するかもしれない。この方向が蓋然的なものなのか望ましいものなのか即座には言えないが、急激な変化は伝統的価値体系によって押さえつけられてしまう気がする」（Sugiyama, 1976, 257）。

IV 比較文化的一考察

比較に移る前に、一言注意しておく必要がある。狙いとするのは単なる諸価値の比較でもなければ、また文化特性の比較でもない。そのような比較はたやすく均衡を

崩したり、反面だけの真理の収集に終わってしまう。なぜならば、あらゆる比較というものは、部分的にしか正しくないものだからである。例えば、R・ベラーはアメリカと日本との「市民宗教」の比較において、平等の原理とヒエラルヒーの原理がそれぞれの市民宗教の中心を占めていると論じた。彼は、アメリカ合衆国の市民宗教は明らかに近代型であり、日本のそれは古代型であると述べている（R・ベラー、一九八〇、二七―三九）。確かにベラーは、この二つの原理を互に対立するものとは考えず、両文化において明らかのように相互に密接な関係があるものと考えている。しかしながら、二つの原理のどちらかが支配的だとされている。他の要因は考慮に入らずに、彼はこう付け加えている。「ヒエラルヒーばかりを強調すると、日本社会がその大半の歴史の中で示してきた権威主義に陥ってしまう」。これは日本社会を公平に扱っていないものだと思ふ。他方、両文化を全体的に比べて比較することは、言うまでもなく、なおさら無意味である。狙いはあくまでも、西洋と日本の主要価値の主たる「志向」を認識することであろう。

これらの価値の根底を成す思想体系を比較してみよう。仏教とキリスト教思想との決定的な相違は、現実の概念化をどう捉えるかにある。仏教思想は全体を重んじると考えられるが、西洋思想はそうではない。後者は、さまざまな存在物と現実の次元を厳密に区別する傾向がある。例を挙げると、神と人間、人間と動物、生物と無生物、体と心、主観と客観、善と悪などである。日本の思想はこの点で異なり、例えば日本語で人間と動物を表すとき、普通「人とその他の動物」と言うが、両者を明確に区別してはいない。仏教思想は、あらゆる生物を尊重に値するものと見る点で、もっと全体を重んじている。結果的に、仏教の世界観では人間はさほど中心的存在ではなく、また人間関係も明確に輪郭づけられているわけではない。それは神秘的相互依存の関係であり、人間がみな解脱を必要とする運命を共にする関係である。さらに仏教思想は、あらゆる「もの」は「法」であるという点で、より全体を重んじるといえる。というのは、人間を含めてすべてのものが自然から生じたのである。そこから考えると、たとえば、生と死はコインの両面に

すぎない。

もう一つの決定的な相違は、個人主義・集合主義と普遍主義・個別主義という二重の社会的指向である。仏教思想には極めて個人主義化された業の理論があるので、個人主義論理が内在しているわけであるが、それは日本文化を個人主義的方向へとは向かわしめなかった。前記十項目の主要価値のうち少なくとも五項目(三、四、五、七、八)は集団関係に関わっているが、西洋の主要価値には集団生活を直接的に扱ったものは一つとしてない。日本において集団意識が発達した理由は、いくつかの要因が収斂したことにあるであろう。その要因の一つは、先に述べたように、組織集団のモデルとして役立つ家族精神であり、もう一つの構成要因はおそらく、政治情勢に関連する宗教の社会機能と関わっていると考えられる。これに関して以前(広義での)政治的価値の至上権を指摘したのは、R・ベラーであった。その至上権の主な変数は個別主義である。⁽⁷⁾彼は次のように述べている。一七世紀に始まった徳川の時代以来、「個別主義は不動の地位を保ってきた」(ベラー八一五八〇、一九七〇、

八一)。ベラーの総括的結論は次のとおりである。「宗教は、中心的価値体系を、究極的に意味づけることによってそれを大いに強化した」(前掲書、一九四)。宗教のもつ補強機能は疑わざるべきものだが、私はむしろ、日本における宗教の従属的存在を知ることが、より大事であると主張したい。かくして宗教は政治的価値に役立つものであるといえる。平たく言うと、政治的権力者に利用されたのである。それは合理的操作によってではなく、便宜上だけの利用であった。ベラーが別の論文で指摘したように、天照大御神を扱った原始的な日本の神話集は、皇族の主導権を握る氏族の権威を強化するのに利用された。これらの神話は同系の皇族の要求により、古事記と日本紀に編纂された。仏教と儒教もまた、七世紀と一七世紀に政治的に利用され、また神道も明治時代に返り咲いた(ベラー、一九八〇、二八、三一)。多元的な宗教情勢あるはいくつかの宗教的伝統が共存していたため、いずれの宗教も、西洋の大多数の人々が支持するキリスト教のような支配権をもちえなかった。また、これらの宗教的伝統は、教条主義的でなかったので、力

が弱かったと思われる。日本では宗教的正統性はめったに問題にはされなかった。仏教だけ取り上げてみても、一二世紀以来かなり異なるいくつかの伝統が生まれ、根を張ろうとしてきた。現代の日本においては多種の宗教が平和に共存しており、人々の心においてもいくつかの宗教的伝統が共存している。正統性を求めないから、宗教的問題に対する寛容さは当然の結果であると思われる。したがって必要が生じたならば、個人的であれ集合的であれ、即座に宗教を利用できるのである。

普遍主義は、前述した西洋の主要諸価値にはつきりと宿っている。それらの半分は抽象的に表現されている。つまり、人間の尊厳、平等、正義、人生のよさの信念、悪の存在がそれである。困っている人に対する同情という価値は状況に左右されるので、やや普遍性を欠けており、他の三つの価値は個人主義的な色合いを帯びている。それは、すなわち自己実現のための仕事、人格重視、そして自己実現の主張である。普遍主義的価値と個人主義的価値とは、互いに対立し合う場合があるが、密接な関係をもっており、一直線を成していると考えられる。

もし私が自己実現のために働く権利をもっているとすれば、他のすべての人々も同様にそれをもっている。また主要諸価値の中に平等があるために、なおさらそうなのである。その一直線のどの部分がより重きをもっているかは、時代の風潮と個人主義の抑制の程度とによる。現代的資本主義社会における現今の風潮は、豊かになった生活から間接的に生まれた個人主義を増進するように調整されていると思われるが、それらはもっと豊かな生活への欲求として作用するかもしれない。

日本の主要諸価値に関連して言うと、個別主義への傾向は、ただ単に普遍主義と対立しているのではない。論理的に言えば、個別主義は個人主義と普遍主義との間に位置づけることができる。なぜならば、個別主義は事実上、集団思考に関係しているからである。ここで集団思考をもう少し詳しく観察してみよう。

日本における内集団と外集団との緊張は、インドにおけるカーストの、特に最下位のカーストの緊張よりも強いと言われてきた。日本では見知らぬ人をすべて他所者と呼ぶが、(中根千枝、一九六七、四九―五一)それは

その限りにおいて正しい。日本社会を扱った文献に見られるように、日本の学者は社会的行動を表現するとき、「ウチとソト」という用語をしばしば使う。そこで私は日本における個人的及びフォーマルな行動の中に、個別主義的考えの手がかりを見つけ出そうと思う。

日本におけるフォーマルな行動は、会議と儀式という二つの異なった場面で観察することができる。儀式の場合、特に冠婚葬祭に関する手引書があることからしても、そのフォーマルな行動の重要性を推し量ることができる。ある二百頁に及ぶ手引書には、遵守項目が五六一ものっている。⁽⁸⁾エチケットとテーブル・マナーについての手引書は他の文化にもあるが、これほど詳しい事項を盛り込んだものは見当たらないことであろう。さらに、日本における会議というものは常に整然と組織化されており、それは西洋諸国以上にフォーマルである。よく知られているように、会議が開かれる頻度も多い。差し迫った問題があった場合には、会議が始まる前にしばしばインフォーマルに話し合いが行なわれる。会議はフォーマルな話し合いのためにあるからである。それは儀式的

性格を帯びていると言われている(中野収、一九八二、一五九)。さらに会議は、同席者すべての同意を集めるためにも、情報を注意深く下部組織にまで、あるいは上部組織にまで行き渡らせるためにも必要とされる。またときには例えば、大集団の方針を変更させようとして、小集団の力を強化するためにも会議が行われる。さらに会議における相互作用は、普通極めてフォーマルである。いくつかの下位集団が参加した会議では、単に出席者に挨拶をする役割しか果たさない儀礼的な議長がおかれる。また、なぜ会議が形式張るかという点、会議の出席者がいつも特定の地位にある人たちであり、面目を失わないためにも常にそのことを意識していなければならぬからである。

個人的な関係に言及してみると、全般的に共通したルールは、自己主張を避けること、自分自身についての話題や個人的経験の話題を避けることである。しかし、これはむしろ西洋文化においてルールといえる。そのかわり日本では、もっと相手に関心を示したり、気をつかったりする。だがそれは普遍的でもなければ、公平なわけ

でもない。このことは同僚との関係において顕著である。先に述べたように、自分の属する組織の上司に対しては恭しい態度が要求される。同じ集団の部下に対しては、世話を焼いたり援助したり指導したりする態度が模範的だとされる。西洋の規範では気づかい、客を相手にするときに強烈に物惜しみなく示される。日本にいて客に扱われるのは実にうれしいことである。いつか返礼を迫られるかもしれないという習慣を知らない外国人にとっては特にうれしいかぎりである。無関係の人に氣をつかうのは、要領を得ないことである。例えば学会のように、外部の集団の人々と接するときには、礼儀を正ししかも地位を感じさせない態度が求められる。しかし当然のことではあろうが、礼儀正しさというものは高い地位にある人と接するときには一層正しくなるが、また外部の低い地位の人と接するときには礼儀がおろそかにされはしない。その場合、自己主張したり際限なく個人的経験を話題にすることは憚られ、また内部の部下に対するようなあからさまな態度も慎まなければならない。言い換えれば、内部の部下に対する態度は、西洋文化に

おいて同等の者に対する態度と同じである（但し、上に立っているという上位の態度がそれに含まれる）。しかしこれは、地位の上下がどうであれ、外部の人間の場合には決して当てはまらない。そこで、このような場合の習慣は、自分をさらけ出したりせず、氣をつかってばかりいたりして、慎重に礼儀を正していることである。これと同じことが、大集団において、直接的な関係をもたない者どうしがたまたま交際した場合についても言える。ところでここでは個人的な関係がより容易に築き上げられるとはいえず、それはまれである。以上のように、日本において日常生活を楽しく送ろうとするならば、仕事場以外の場所はなかなか見つからない。これでは結局、個別主義にならざるをえない。このように日本でのフォーマルな関係と個人的関係に見られるように、個別主義は消極的に見れば、関係の限定を意味するものである。このような限定づけは、論理的には、普遍主義の中には見られない。

内集団と外集団との緊張は、文化に対する日本人の強い意識と矛盾しているように思われる。日本の人々はし

ばしば「我國」とか「日本人」とかについて語り、日本の文化がユニークであることや歴史が興味深くて類のないものであることなどを話す。「日本株式会社」は、このような文化に対する鋭敏な意識が海外で引き起こしたというのが日本についての印象である。実際、この文化の評価も前述した日本の主要価値に加えるべきだが、数々の誤解は、この価値志向に対する反応から生じたものだとは私を考える。しかし、その最大の過ちは、誤解が高じて「日本教」を作り上げてしまったことである。⁽⁹⁾

なぜ日本人は自国の文化に対して鋭敏な意識をもっているのだろうか。この意識は何を意味するのか。第一に、前述の検討が示唆しているように、内集団と外集団との緊張をほぐせるほどに文化の意識が強くない。第二に、ユニークなこと、つまり違っていることが生活の法則である。文化が違い個々人が違う限り、それらもまた特殊であると言える。(ここでは、「ユニーク」という言葉を連想させる「匹敵するものがないこと」という意味合いには触れないでおこう)。日本文化が他の文化とはかなり異なるものなら、特殊だと言える根拠があるは

ずである。第三に、日本人の個人的な自己主張は悪習として避けられるのだが、これは集団主張の場合には当てはまらない。日本人は仕事仲間や自分の属する組織について、ほめたりしながら語ることが多い。同様に国や文化についてはめたり感想を述べたりして話すことが多い。話題の範囲が個人的なレベルにおいて極めて限られているならば日本人の話題は人間関係や集団の生活などの他のレベルに拡大するのである。つまり、「集団主張」が「自己主張」に取って替わるのである。第四に、もし日本人が西洋社会の場合よりも明らかに異なる文化の意識をもっているとすれば、それは歴史と教育の結果であろう。日本は政治的価値が優勢な島国社会であるから、特に一七世紀初めの国家統一以来、他の国々よりも独自の歴史を形成することができた。その傾向は、近代化をすすめた明治期においても続いた。この点で極めて影響力があったのは、一八七九年発布の、儒教思想を盛り込んだ、教育に関する勅語であった。この短い文書を抜粋してみると、次のようになる。「教育の精髓は、仁・正義・義勇・忠義の道を明らかにし、子は親を敬

い、知と技を修得し、そしてこれらを通して人の道を求める」(Livingston 他、一九七六、一五二)。此の勅語はほぼ七〇年もの間その座を守り、数世代がこの絶えざる影響を受けたにちがいない。以上のような理由で、外部からの論理の構築と批評が投入される前に、文化に対する日本人の意識が一層鋭敏になったことが社会的な事実として理解されるべきである。

内集団と外集団との緊張感日本人の文化上のアイデンティフィケーションと矛盾すると述べたが、国家的集団の統合をもたらしたこのものは文化のレベルだけに限定されるのである。容易に理解できるように、文化の統合は諸集団や政治の統合、まして宗教集団における統合とは全く異なっている。以上からすれば、文化に対する日本人の意識は文化のレベルにおける個別主義の表現であり、そのレベルにおいてのみ他の個別主義の表現と実一致しているのである。

したがって、個別主義は依然問題として残っている。その解析はまず第一に、その順機能を明らかにしなければならない。中根千枝が触れたように、他所者に対する

冷淡さと社交性の欠如が評価すべきものとはいえない。しかし、気をつかうことが、特定の機会には形式的ではあるにせよ、また相手に関心を示すことが、程度の問題であるにせよ、これらの態度は二つとも個人的な関係と集団内での関係とをうまく成り立たせるものである。

したがって、これらの態度は順機能的だといえる。さらに、文化による絆を大切にすることが、評価できる要素であると考えられる。言い換えると、もしこれらの態度が適当なものであるならば、この種の集団主張は率直な自己主張と同様、健全なものである。問題は、西洋人は一般に集団主張を嫌い、ただちに全体主義の危機を指摘しがちである。一方日本人は、自己主張を個人的な思ひ上がりとして、またよい人間関係を妨げるものとして嫌う(日本人はときおり、西洋文化には暖かい人間的な関係が果たしてあるのだろうかと思議に思っている)。さて、ここで問題の核心にたどりついた。価値というものは個人的アイデンティティと社会とにおいて、いかなる役割を負っているのだろうか。さらに、社会福祉にとっての価値の意味はどのようなものなのであろうか。

V 価値の基本的機能と社会福祉に

おけるその意味

価値は次のように定義づけることができる。「価値というものは、ある特殊な行動様式や人間存在の目標が、その正反対のものよりも社会的に望ましいという、不朽の信念である」(M. Rokeach, 1983, 5)。若干説明を付け加えると、「信念」は、正邪と善悪と、望ましいものと望ましくないものとは何かに関わっている。ローケアクによると、後者にかんする信念のみ価値である。これらの信念は二つに大別できる。一つは手段的価値(理想化された行動様式)であり、他の一つは究極的価値である(すなわち、理想化された人間存在の目標、例えば心の平安と世界の平和があり、それらはそれぞれ個人的な価値と社会的な価値である)。ところで、この二つのカテゴリーは密接な関係にある。手段的価値は、人間存在の目標を達する手段として役立つ。価値の数についていえば、究極的価値は二〇近くもあり、また手段的価値はその数倍もあるとされている。それらの価値は日常生活に

おいて驚くべき交換可能性でもって利用されているし、その機能も多様である。価値は、生活基準(七つの異なる方法で、行動を指導するものと行動を評価するものとして役立つ)であると同時に、行動の動機づけでもある。価値は一般的には人間存在の目標への手段として行動を動機づけるが、種類によっては、自尊心の高揚や価値の適応的性情格と自己防衛への利用や意味獲得によって行動を動機づける(前掲書、五一―一七)。ここでの研究目的にとって重要なのは、価値が信念として概念化されることであるが、私はそれに、根本的な宗教の信念を盛り込みたい。なぜならば、それらは他の多くの観念の源泉であり、社会福祉と少なからぬ関係をもっているからである。同時に重要なのは、価値と行動との多様な関係や価値の相対性、そして価値利用の交換性とを示唆する、さまざまな機能である。しかしながら機能を述べているだけで、十分な理解を得ることはできないので、価値と行動との多方面に渡る多彩な関係をさらに解明しなければならぬ。たとえば、ローケアクが次のように結論しても、やはり十分な理解は得られない。「明らかな

ことは、価値の出所が文化と社会とパーソナリティにあり、また人間の行動と態度がその主要な結果であるということである」(前掲書、三三六)。これらの関係をもっと明確に知る必要がある。つまり、当の限られた紙幅の中で、少なくともこれらの関係の基本的なものだけは知っておかなければならない。

第一に、価値は人間存在に安定性をもたらすものであると述べたい。生物学に考えると、人間は動物とちがって、生まれながらにして行動を規制するメカニズムをもっているわけではない。行動様式と方向づけの価値は、社会化の過程で内在化される。これらはある程度個人的に適用されるので、そこに個人的アイデンティティが生まれる。さらに安定性を高める要因は、学習された行動様式と行動を特定の方角に導く社会的役割とである。なぜならそれは個人的アイデンティティを客体化するからである。⁽¹⁾人間の果たす社会的・職業的役割は、ただ単に内在化された価値よりも安定しているのです、私はこれらの役割を、人間的アイデンティティの「構造的要素」と名づけた。社会的役割は、他者との直接的な関係にお

いて果たされ、したがって社会統制というコントロール下にあるため、変化しにくい。内在化された価値は、アイデンティティの構造的要素に押しつけられる。私はこれらを、個人的アイデンティティの「整合要素」と呼びたい。それらは行動を特定の方角に導く点で安定性を高めるのであるが、内部的要素としては明らかに社会的統制を受けにくく、したがってある程度変化しやすいものであるといえる。しかし、心理学的に見れば、それらはおそらく外的行動を決定する構造的要素よりもっと重要なものであると考えられる。人間がいかなる人間なのかを決定するのは、その人間のもつ価値による。例えば、子供に教える者はすべて教師であるが、いかなる教師なのかは彼らのもつ主要価値によって決まるのである。

ある学者はこのように述べている。「人間あるいは自我の、注目すべき多くの独特な側面を見ると、多分最も驚くべき点は、自我がその人間の人生や生活価値における態度と根本的に結びついているということである」(P. Brockelman, 1985, 16)。このように、主要価値はアイデンティティの整合要素としてそれに本来備わっ

ているものとされるべきであり、⁽¹²⁾したがってローケアクが示唆したほど他方面に渡るものではない。⁽¹³⁾

価値の持続性は、集団全員が同一の価値志向をもつ閉鎖された部族社会において、おそらく最も高い。逆に、価値がほとんど共有されていない場合や現代の多元論的社会におけるように夥しい数の価値にあふれている場合には、その持続性は低いと思われる。自由と選択の幅が広い状況では、現代社会に育つ子供には楽しかろうが、別の見方をすれば子供にとってむしろかしいかもしれない。生活環境が構造的要素と志向的要素とにおいて安定したアイデンティティを構築するのに不利な場合にはなおさらそうであり、産業社会における低い階層の若者によく見られる現象である。環境がどうであれ、アイデンティティの構築のメカニズムは同じである。それは白紙から出発する。子供は成長の過程で、価値を内在化すると同時に、試みることでできる役割を行使しながら、社会環境に対する考え方を取得していく。役割遂行の成功は、安定したパーソナリティの確立にあり、同時に確かな価値の獲得にもある。もし実際にそういうことならば

それは個人的な価値が比較的安定していることに対するもう一つの理由を示していることになる。人は、頼れると経験した価値を固守するものなのである。

第二に、社会と文化における諸価値の基本的な機能は構造的に個人的アイデンティティのもつ機能に似かよっている。大ざっぱに見ると、社会構造は特定の諸価値が制度化されたものとされる。その主要な社会機関は、私的領域における家族であり、また公的領域におけるあらゆる社会組織である。そして、法と公的倫理の総体は、両者の領域に影響を及ぼす。社会的・職業的役割（個人的アイデンティティの構造的要素）が諸価値を含む限り、そこには社会構造との類似点が見られる。両者は社会的な相互作用の結果であるので、なおさらそうなのである。

第三に、制度化されていない諸価値は、一社会のもつ文化の核心であるとされる（クラックホーン、一九六二、七三）⁽¹⁴⁾。一文化に包含されている諸価値は、諸問題の解決が要求されるときに予備として、利用することができる。「諸価値のレパートリーとしての文化」(Sugiyama,

1976, XVII)は、構造的に個人が内在化した諸価値に似ており、必要が生じれば方向づけのために利用できる。

個人が以前よく役立った価値や自分のアイデンティティの一部になった価値を利用するように、一社会の人々もまた自分たちの文化の世襲財産である価値を主として利用するものである。つまり、一社会の人々は、その社会に内包する一定の文化的アイデンティティをもっているものと意味される。

最後に、個人的アイデンティティと社会と文化に内在する価値の基本的機能についての以上のような理解から、社会福祉を考えると、次のような考察を述べることができる。

(1) 一国における福祉制度はその社会の諸価値を反映すると前述した一般的な説は、これらの価値がどの程度まで反映されているかを見れば、もっと理解しやすくなるであろう。社会というものは、その歴史のどの時点を取り上げてみても、諸法律によって限定されているものの、特定の諸価値を制度化したものとしての構造をもっているものである（このことは特に現代社会について

も言える）。これらの構造的要素は、限られた範囲内で社会の諸価値を反映している。それは明確な政治的権力構造として社会の既得権を表わしており、必ずしもすべての構成員の利害を主張しているわけではない。したがって、福祉の理論に対して考えられうる社会学の寄与は、現状の分析はもちろんのこと、価値の問題を説明することである。誰の利益が主張され、いかなる価値が実施され、それらがどのように社会政策の中に暗黙のうちに採用されたかが、より明瞭にされうるのである (Townsend, 1975, 9)。そうすることによって、社会福祉の根拠を成すべき価値と原理をも、より明確にすることができであろう。R.M. テイトマス (一九七四) は次のように述べている。「福祉制度には、価値選択が付きものである」(一三二)、「社会政系問題についての研究に関する限り、なしうることは社会に直面している価値選択をもっと明らかに表示することだけである」(一三五—一六)。

(2) 福祉制度が文化における価値を反映する以上、その制度は個々の文化によって著しく異なるという説も容易に理解できよう。つまり福祉制度は、それがおかれて

いる文化的環境の中で理解されるべきである。福祉制度の良し悪しは、価値志向の積極的あるいは消極的な結果によつて評価されるべきなのである。日本の福祉について、簡単に言及してみよう。積極的な面は次のとおりである。収入不平等の比率は他の諸国に比べて良い方である。この比率は一九七七年において、最高の二〇％と最低の二〇％の収入層の場合では四・一であった。同比率は、一九七二年の米国とスウェーデンではそれぞれ九・五と五・六であり、一九七九年の英国では五・六であった（P・バーガー、一九八六、一四九）。さらに日本は失業率が低く（二・三％、一九八三年）、平均寿命も男性七四・二歳、女性七九・六歳と高い（一九八三年）（高橋・染谷、一九八五、一四〇、一五三）。あまり充実していない面に言及すると、「日本の社会保障と福祉サービスのレベルは、欧米の先進国にまだに追いついてはいない（前掲書、一三四）。日本では医療と収入保障に重点が置かれてきた一方で、福祉の対象になる人々への福祉的サービスが軽視されてきた。それは老人などに対しては十分に行き渡らず……一九八〇年代に入つてか

らは、寝たきり老人の窮状がより一層深刻さを増してきた」（一五四）。その上、知恵遅れの人を収容する施設が十分でないが、相談施設はあり、指導をおおぐことができる（一五八―一六三）。最後に、在日外国人に対しては、最近まで何の配慮もなされていなかったということである（一七三）。これらの状況はすべて、日本の文化、家族関係と人間関係に結びついた観念、苦とは何か、そしてそれに対してどのように、誰によつて為されるべきかという観念に関係している。大半の諸国と同様、日本には成就すべきことがたくさん残されている。したがって、普遍的諸価値の「土着化」を広めることが得策だと思われる。西洋の普遍主義的価値志向は、この点において有益かもしれない。⁽¹⁵⁾もちろん、外国の文化から学び取れることは、日本にとって目新しいことではない。将来はその可能性がもっと増えてくるだろう。なぜならば「国際化」が最近の流行語となっているように、その個別主義の輪を広げていく傾向にあるからである。ところが、民族として価値が根づくには、数世紀とまではいわなくても、数世代を要する。したがって、日本にとってまず

第一に要求されるのは、日本自体の諸条件の中からその状況を完全に把握し、その上で国民に理解できるようにまた快く受け入れられるように、その改善に努めることである。

(3) 日本文化は、社会保障と社会福祉の分野での改善を動機づけるのに用いられる諸価値を十分に内包している。繰り返して述べるが、日本文化を支える価値は宇宙のエッセンスとされる仏教の生命観と、あらゆる生物への尊重、あらゆる存在の相互依存という観念などが考えられる。すべての人間に対して示される阿弥陀の慈悲の観念もあり、それを今度は人間自身が同胞に対して示す態度として造り直すことである。さらに、家族における連帯感についてはもちろんのこと、部下に対する権力者の善意に満ちた支配と、責任についての儒教の観念もある。また神道によって培われ禅宗によって洗練された、自然との調和でさえ、福祉社会を築き上げるのに有益なものになるはずである。しかし、日本にしても、他の諸国にしても、自国の文化から生じる弱さを知るべきである。例えば、ユダヤ教・キリスト教的背景をもつ社会に

においては貧困と社会的落伍は人間自身の怠慢の結果であると見られがちで、時として犠牲者は自分の置かれている苦境をとがめられる羽目に陥る。これと同じ態度が日本でもっと強く見受けられるかもしれない。なぜならば、厳しい業の思想があり、それによると現在の自分の状況は過去の個人行動の結果だけではなく、前世からの行動の結果であるかもしれないからである。その上日本には、近視眼的な個別主義があり、そのために人々はある集団に属していないことをとがめられたり、時には人々から冷淡な無関心の対象になることもある。

最後にいま一つ大切なことを述べるが、うまく機能している産業社会が総じて抱えている共通の危険は、個人主義を果てしなく強化し、快適で豊かな生活を追いつけていくことであろう。しかし、この危険は西洋世界においてもみられることであり、それは宗教の衰微がその原因である。いくら不完全とはいえ、キリスト教こそが人道的社会を築き上げるのに大いに貢献してきた、と私は思いたい（同じことは日本の宗教についてもいえる）。それは別として、西洋の宗教思想には教義的性格があ

る。信仰が捨て去られたとしたならば、教義的・個人主義的な世俗主義に譲歩することになるかもしれない。それに反して、日本の宗教的伝統は多元的であり、またそれほど教義的でもないで、宗教的感情は拡散され、その結果、生き残る可能性が多いと思われる。宗教心が永続するのは、社会福祉発展に大いに貢献することと思われる。

(本稿は、昭和六三年一月十七～一八日に韓国の江南社会福祉大学で行なわれた、第一回社会福祉国際学術会議で報告した英文の邦訳である)

(注)

(1) 例えば、パーソンズの機能主義的社会学は、社会科学全体を包含してはいるものの、文化体系の軽視を理由に非難されてきた。ある学者はこのように述べる。「逆説的に言えば、諸価値の影響力を誇張しているとしてしばしば批判され、まさにその人物が、価値のカタログを作る努力をほとんどしなかったのである。その結果：パーソンズの体系は、文化はきわめて静的要素にとどまっているのである」(ギー・ロシキ、一九八六、二一八)。

(2) 例えば、旧約聖書の神は宇宙を超越する神として理解されたので、ここから、この神と自然の非連続性が帰結する。自然の中に神聖性が認められていないから、自然はより容易に科学の研究対象となるのである。(P. Berger, 1969, 110, 128-9)。

(3) ベラー等は最近の研究において次のように述べている。

「成功と自由と正義のテーマは：我々の文化の三つの中心的流れ、つまり聖書から生じる流れと共和國的流れと現代の個人主義的流れとに見出される。しかし、それらはそれぞれの流れにおいてこととなった意味をもっている」(ベラー他、一九八五、二一八)。

(4) 念仏は、平安時代初期においては、悪霊の呪いを追い払うために呪術的に行われていた(堀一郎、一九六八、七三―四)。

(5) ASAHI Evening News (一九八八年六月二日付)に報道された労働省の調査によると、終身雇用は現在のところ全般的に支持されているわけではない。日本の大手企業の重役の六〇%がこの制度を支持していると言われるが、社員に退職時まで動続してもらいたいと思っているのは、そのうちのわずか三四%である。その主な理

由は、古参の「サラリーマン」の多くが現在の仕事に対する専門的知識に欠けているというものである。

(6) 例えば、演歌を歌うときの力を込めた歌い方は、メロディよりも大事にされるようである。また日本画においても描線の「力」が重視される。

(7) ベラーの狙いは、宗教の影響に焦点を当てて、日本社会の下位体系をパーソンズ流に検討することであった。政治的価値の優勢は、個別主義と達成という二つの変数の優勢を意味する。これとは対照的に、西洋社会においては経済的価値が優勢であり、その二つの主要な変数は普遍主義と達成とである。

(8) 日本法律相談互助協会『家族を守る冠婚葬祭』東京、日本法律相談互助協会出版部（一九七六年）を参照。

(9) 日本語における定冠詞の欠如は、名詞に共通する複数形の欠如と同様、抑揚とニュアンスとにおいて差異をきたしているかもしれない。したがって、意味においてもそうだと思われる。例えば、「日本人」という言葉は日本語では実に漠然としていて、「私たち日本人」という言葉よりはなはだ弱い表現である。しかし、この「私たち日本人」という言葉は、私の知る限り、めったに使わ

れることがない。

(10) 『日本教について』とは、一九七五年に文春文庫から発行された、イサヤベンダサン（山本七平）の著によるベストセラーの題名であった。文化に対する日本人の強い意識を宗教として評価することは、ことごとく世俗的な現実を神聖なレベルにまで押し上げることに他ならない。宗教的機能性を非宗教的現象に帰してはならない。しかし、文化に対する高い評価を、宗教の代わりに、あるいは宗教とならんで、諸価値のヒエラルヒーの頂点に置くことは可能であるといえよう。

(11) P・バーガーは人間環境との相関関係における自我の形成を分析して、人間本来の不安定を提示した。彼によれば、安定は人間活動の制度化によって得られるのである（バーガー、一九六六、四七―六七）。

(12) ある社会心理学者がイデオロギーの研究で得た、次の結論も有益である。「心理学的に見ると、イデオロギーというものは、社会における諸問題についての信念の体系である。それは、思想と感情と行動とを体系的に形作る際に、大きな効果を発揮する。…イデオロギーは自己の正当化につながり、また、個人の行動と集団の行動とを

規制し、限定する。しかし、人間の成長とアイデンティティを形作る信念や観念、理想としてのその明確な役割は忘れてはいけない」(Brown, 1973, 179-80)。

- (13) しかしながら、M. Rokeach は彼のたどりついた結論の中で、西洋の諸価値の持続性について次のように述べている。「本論文中でも、関連文献の中でも証明したように、長期的変化のすべては：とりわけ平等・自由・美の世界・自制という四つの価値の重要性を減少させるどころか、増加させる方向へと向かっていく」と。(Rokeach, 1983, 328)。

- (14) クラックホーンは次のように示唆した。「…文化の本質的な核心は、伝統的：諸観念と、特にそれらに追隨した諸価値とから成り立っている」(クラックホーン、一九六二、七三)。

- (15) 明らかに、西洋の普遍主義的諸価値は、完全な福祉制度の実現の保証とはならない。P. Townsend (1975) は、彼の著書の一冊をこのように書き始めている。「この二五年間、英国の社会政策は、貧困と社会的不平等とに関連した諸問題に、大きな影響を与えることができなかった」(序文)。また、米国は世界一豊かな国であるにもかかわらず、多くの貧困を抱えていることも、一つの典型的事例であろう。

参考文献

姉崎 正治

1975 (1930) *History of Japanese Religions*. Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle,

Bell, Daniel

1976 *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Harper & Row 『資本主義の文化的矛盾』、講談社、1974.

Bellah, Robert N.

1970 (1957) *Tokugawa Religion*. Boston: Beacon Press.

1976 'New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity.' Pp. 333-52, in Charles Glock and Robert Bellah, eds, *The New Religious Consciousness*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

1980 'Civil Religion in Comparative Perspective: The Japanese and American Cases.' Pp. 3-23, in Robert Bellah and Phillip Hammond, *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row.

Bellah Robert N. et al.

- 1985 *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American life.* Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press.

Berger, Peter L.

- 1967 *The Social Construction of Reality.* New York : Anchor Books.
1969 *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York : Anchor Books.
1986 *The Capitalist Revolution.*

Brockelman, Paul.

- 1985 *Time and Self : Phenomenological Explorations.* New York : The Crossroad Publishing Co.

Brown Laurie B.

- 1973 *Ideology.* Harmondsworth, England : Penguin Books.

土居健郎

- 1973 *The Anatomy of Dependence.* Tokyo, New York & San Francisco : Kodansha International Ltd 『甘えの構造』弘文堂。

Dolgoft, Ralph ; Feldstein, Daonald

- 1980 *Understanding Social Welfare.* New York : Harper & Row.

Douglas, Mary

- 1982 'The Effects of Modernization on Religious Schange.' *Daedalus*, Winter.

George, Vic ; Wilding, Paul

- 1976 *Ideology and Social Welfare.* London & Boston : Routledge.

Gronbjerg, Kirsten et al.

- 1978 *Poverty and Social Change.* Chicago & London : The University of Chicago Press.

堀一郎

- 1968 *Folk Religion in Japan.* Tokyo : University of Tokyo Press.

Kluckhohn, Clyde

- 1962 *Culture and Behavior.* New York : The Free Press.

倉橋重史 ; Baptist R.

- 1981 'Japanese Management and its Value System.' Pp. 1-10, in *Sogo Kenkyushoho*, No. 2, Osaka : Momoyama Gakuin Daigaku.

Livingston, Jon et al.

- 1976 *The Japan Reader*. Harmondsworth, England : Penguin Books.

水野弘元

- 1972 『仏教用語の基礎的知識』、春秋社。

森岡清美

- 1975 *Religion in Changing Japanese Society*. Tokyo : University of Tokyo Press.

村上重良

- 1978 『日本宗教事典』、講談社。

中根千枝

- 1967 『タテ社会の人間関係』、講談社現代新書。
1970 *Japanese Society*. Berkeley & Los Angeles : University of California Press.

中野収

- 1982 「日本型組織におけるコミュニケーションと意志決定」 浜口恵俊・公文俊平編『日本的集団主義』有斐閣選書。

日本法律相談互助協会

- 1976 『家族を守る冠婚葬祭』、日本法律相談互助協会出版部。

小野祖教

- 1962 *Shinto, the Kami Way*. Rutland, Vermont & Tokyo : Charles E., Tuttle.

Rocher Guy

- 1974 *Talcott Parsons and American Sociology*, Nelson, 倉橋重史・藤山照英訳『タルコット・パーソンズとアメリカ社会学』、晃洋書房。

Robson, William A.

- 1976 *Welfare and Welfare Society*. London : George Allen & Unwin Ltd.

Rokeach, Milton

- 1983 *The Nature of Human Values*. London : The Free Press.

柴田善守

1985 『社会福祉の歴史的発展』、光生館。

Sugiyama, Takie Lebra

1976 *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu : University of Hawaii, Press.

鈴木大拙

1959 *Zen and Japanese Culture*. New York : Princeton University Press.

高橋たけし・染谷よしこ

1985 'Japan : The Social Welfare System' Pp. 133-175, in Dixon John and Hyung Shik Kim, eds., *Social Welfare in Asia*, London, Sydney, Dover, New Hampshire : Croom Helm.

Titmuss, Richard M.

1974 *Social Policy*. London : George Allen & Unwin Ltd.

Townsend, Peter

1975 *Sociology and Social Policy*. London : Allen Lane.

Weber, Max

1967 (1921) *Ancient Judaism*. New York : The Free Press.